

Christianisme et écriture. Textualité et culture orale. Les enjeux de l'écrit

Cristina Álvares
(Universidade do Minho)

1. Christianisme et écriture

Dans son livre *Le désenchantement du monde*, Marcel Gauchet ([Gauchet1985](#)) soutient que le christianisme est la religion de la sortie de la religion et qu'en cette qualité il a contribué à l'avènement de la modernité. Cette contribution n'est pas tellement due aux caractéristiques que le christianisme partage avec les autres monothéismes mais plutôt à un trait qui lui est propre – l'Incarnation – lequel a trouvé dans l'Europe occidentale du Moyen Âge les conditions historiques favorables au développement de la passion qu'il portait: la transformation du monde.

Le christianisme agit à partir et au rebours de la logique religieuse au sens fort ou à l'état pur que l'auteur définit comme *une absolue dépendance envers le passé mythique qui garantit l'immuable fidélité de l'ensemble des activités humaines à leur vérité inaugurale en même temps qu'elle signe la dépossession sans appel des acteurs humains vis-à-vis de ce qui confère matérialité et sens aux faits et gestes de leur existence* (1985:15). Le religieux au sens fort se caractérise par une dépendance sacrale qui établit la prévalence du passé fondateur, de la tradition souveraine, de l'ordre reçu et à transmettre, depuis toujours valable pour tous (idem:18). Bref, *le dehors comme source et l'immuable comme règle* (idem:20), *la thèse en acte que ce qui cause et justifie la sphère visible où évoluent les hommes est à l'extérieur de cette sphère* (idem:27). Le religieux est le tout Autre. Eu égard au religieux, les grandes religions ou religions universelles, parmi lesquelles le christianisme, représentent la porte par laquelle les sociétés ont pu sortir de la religion. Car, explique Gauchet, ce qui s'est passé c'est que ces religions,

notamment le christianisme, ont procédé à une ressaisie progressive de l'élément sacré à l'intérieur de la sphère humaine *par une réduction pratique de l'altérité du fondement* (idem:27). Curieusement, ce processus de désacralisation est solidaire de l'éloignement de Dieu, de la transcendance du Tout-Puissant : *plus les dieux sont grands, plus les hommes sont libres* (idem:53) car *l'accentuation de la différence divine s'avère aller de pair avec l'élargissement du pouvoir des hommes sur eux-mêmes et l'ordre auquel ils obéissent* (idem:27). En effet, en substituant à un système de co-appartenance avec une multiplicité de petits dieux, un système de séparation d'avec un unique et omnirayonnant principe divin (idem:53), le monothéisme ne peut qu'affaiblir le religieux. Le désenchantement du monde chasse les divinités de la sphère visible.

Gauchet considère que l'État est le premier transformateur sacré et le responsable d'un premier degré de désenchantement du monde dans la mesure où son avènement fait que la division religieuse, qui passait entre l'ordre humain et son fondement, se déplace pour s'installer entre les hommes en tant que division politique et hiérarchie sociale. Une deuxième métamorphose est l'apparition de la transcendance divine qui détermine un nouveau déplacement de la division religieuse, cette fois-ci à l'intérieur des individus: il y a une fracture dans l'être dont l'âme est le lieu de la présence divine. Si bien que le plus éloigné est aussi le plus intime. Aussi la réduction de l'altérité accomplie par la transcendance entraîne-t-elle une promotion de l'intériorité. L'émergence de la transcendance est un mouvement partagé par les religions monothéistes. Historiquement il se situe entre 800 et 200 av. J.-C., géographiquement il comprend la Perse, la Chine, l'Inde, la Grèce et la Palestine, et constitue ce que K. Jaspers a désigné comme la période axiale de l'histoire universelle. Outre la promotion de l'intériorité, la transmutation radicale du religieux sous le signe de la transcendance produit le dualisme ontologique qui dissocie l'ici-bas et l'au-delà, l'esprit et la matière, l'abstrait et le concret, le sensible et l'intelligible. Elle est, par ailleurs, inséparable de la réflexion philosophique pratiquée dans les régions du monde qu'elle affecte (idem:42sq). Ceci témoigne d'un renversement de l'ordre de la réception en ordre de la

compréhension: *le sens cesse d'être simplement donné ou reçu pour devenir à percevoir et à reconstruire* (idem:56), à interpréter. Autrement dit, à la pensée mythique succède la pensée spéculative. Gauchet signale qu'il ne s'agit pas de l'opposition de deux systèmes de pensée au sens de mentalités, mais de deux grandes organisations du cadre de pensée, qui dépendent finalement du type de lien rapportant la société à son fondement (idem:74).

Finalement, le troisième degré de désenchantement ou désacralisation du monde est représenté par un phénomène spécifique du christianisme. Il s'agit du dogme de l'Incarnation. Contrairement aux autres religions de la transcendance, le christianisme, à travers le devenir-homme de Dieu, sauvegarde une connexion entre Dieu et le monde. Du coup, celui-ci est investi d'une dignité et d'une consistance ontologiques grâce auxquelles son rejet devient impraticable. L'idée monothéiste peut contenir une position de Dieu vis-à-vis du monde qui conduit le croyant à un mépris et à un rejet du monde au profit d'une valorisation de l'autre monde comme étant le vrai et le bon, celui de la vraie vie. L'introduction du dogme de l'Incarnation au sein du monothéisme établit le salut personnel non pas comme renonciation au monde mais comme transformation du monde, action sur lui. *D'entrée, ainsi, il y a un jeu entre l'obligation de reconnaître une certaine consistance à ce monde et une certaine valeur à la vie selon sa règle, et le refus légitime de s'en accommoder qui va assurer le christianisme d'une capacité originale de tension interne et de mouvement* (idem:96). Les mouvements monastiques, en essayant d'articuler vie active et vie contemplative, témoignent de cette tension.

Or, ce noyau spécifique du christianisme va se déployer historiquement et géographiquement dans un mouvement que Gauchet considère déterminant pour *la sortie de la religion*, autrement dit, pour la laïcisation de la société occidentale qui caractérise la modernité. Ce mouvement démarre au XI^e siècle et son aspect institutionnel visible est la [réforme grégorienne](#) de l'Église de Rome. En effet, cette réforme, qui se met véritablement en place après la rupture avec Byzance en 1054, permet à l'Église latine de s'affirmer

indépendamment des pouvoirs temporels et de développer une organisation interne centralisée – la première bureaucratie d'Occident – nécessaire à l'autonomisation de l'appareil du salut et à la professionnalisation de son personnel. Le résultat en est l'occupation autonome de l'ici-bas, dans la mesure où, *plus l'appréhension de l'au-delà passe strictement par le contrôle d'une hiérarchie spécialisée, plus la sphère terrestre se libère de l'omniprésente préoccupation d'un surnaturel de mieux en mieux défini et cantonné, plus elle apparaît dans sa suffisance propre* (idem:103). Et Gauchet de conclure: *Le langage de cette montée en puissance de la monarchie pontificale est celui de la théocratie, c'est-à-dire celui de l'union incarnée de la terre et du ciel. Mais l'effet véritable de l'entreprise, en profondeur, est inverse: c'est de creuser l'écart, d'accuser la séparation entre ciel et terre, de scinder la charge des âmes de la gestion des hommes* (idem:104; je souligne). Autrement dit, de créer les conditions qui rendent possible l'émergence de l'État.

On s'étonne que cette analyse omette le rôle de l'écriture dans les trois mutations du religieux vers le désenchantement du monde. En ce qui concerne la première, Gauchet rejette explicitement que l'écriture joue un rôle dans la mise en place de l'État: *une société à État peut fort bien être une société sans écriture* (idem:XI,XII). En effet, l'écriture n'est pas essentielle au développement de l'État mais elle semble l'être au développement d'un certain type d'État, le bureaucratique, qui est justement celui qui apparaît au XIIe siècle. Quant à l'avènement de la transcendance, rien n'est dit sur la fonction que l'écriture a pu y avoir, à l'exception de la référence en note d'un article dont le titre associe le transcendantal et l'écriture: "The Axial Age: the emergence of transcendental visions and the rise of clerics" (idem:42). En effet, la période axiale, celle de Zarathoustra, Lao-Tseu, Confucius, Bouddha, les prophètes d'Israël, Héraclite, Parménide, Pythagore et Socrate, assiste à l'irruption d'une grande littérature. Tout en affirmant que ces littératures d'Extrême et du Proche Orient sont des écoles d'expérience spirituelle, Fernando Belo souligne que cette expérience spirituelle n'est pas religieuse au sens d'un sacré ancestral qui concerne le tout social. On voit là la corrélation entre transcendance et intériorité, mise

en évidence par Gauchet. Or, l'écriture y est pour quelque chose dans cette corrélation et ce n'est par hasard que la période axiale est une période littéraire (Belo,F., « A filosofia é e não é literatura », *Dedalus*, 7-8,1997-2000:24-5). Dans *Préface to Plato*, Eric Havelock a montré le rôle de l'écriture dans la pensée de Platon. On sait que Platon était contre l'écriture. Mais sa conception d'idée a la forme visible comme modèle: l'idée platonique est immobile, dépourvue de voix et de chaleur corporelle, isolée, car elle n'appartient pas au monde de la vie humaine mais à celui de la transcendance.

Il en va de même pour l'Incarnation. Si, comme Gauchet le dit, l'Incarnation est inséparable de la révélation sans laquelle elle serait restée ignorée (idem:97), il ne faut pas oublier que la révélation est un livre. Si la religion de l'Incarnation est une religion de l'interprétation (idem:106), il ne faut pas oublier que l'objet à interpréter est un texte. Le Verbe s'est fait chair, certes, mais que serait-il devenu, après la mort de la chair, si ce n'était pas le texte ? Si le Verbe demeure parmi nous, c'est parce qu'il a incarné aussi dans le texte. Il suffit de regarder les innombrables Annonciations et Visitations peintes en Occident au moins depuis le XIVe siècle pour se rendre compte de la solidarité entre Incarnation et Livre ou, si l'on préfère, que le Verbe a incarné dans le texte. Transcendante, la vérité chrétienne n'apparaît pas dans la nature, dans le réel visible: elle est verbale, symbolique. Sans le texte, pourtant, qui est son lieu de résidence, la vérité ne serait pas saisissable.

pour en savoir davantage sur l' Incarnation, [cliquez ici](#)¹, [là](#)² et [là](#)³

¹ Dans "Le triple du plaisir", paru dans *Constats* (Verdier,1997), Jean-Claude Milner étudie la différence radicale séparant les paradigmes du plaisir dans l'Antiquité et dans la Modernité, inaugurée avec le christianisme et son dogme de l'Incarnation. L'Incarnation se laisse présenter comme une coupure épistémologique ayant des effets très importants sur la conception et l'expérience du plaisir.

Voyons d'abord comment Milner décrit le plaisir dans le monde antique. En voici quelques extraits:

Selon la doctrine antique, le plaisir a pour paradigme fondamental l'affamé qui mange, l'assoiffé qui boit. À cet étalon, tout plaisir se mesure et se

légitime (...) La relation de la chose au corps est fondamentalement pensée comme incorporation.(...)

Il n'est au sens propre qu'une seule incorporation accomplie, la dévoration. Faut-il en conclure qu'un monde fondé sur le plaisir trouve son principe ultime en une loi de dévoration universelle ? On pourrait le croire, si l'on prenait au sérieux la figure de Cronos, le père dévoreur que Zeus a dû détrôner et castrer. (...)

Mais il y a la philia(...) Plus qu'à des mots d'affection, le mot renvoie à une relation institutionnelle non affective. Il désigne le comportement obligé d'un membre de la communauté à l'égard de son hôte étranger. Traiter comme un des siens celui qui n'en est pas, c'est-à-dire affirmer qu'il est membre du même corps social, précisément parce qu'il ne l'est pas, telle est la stricte relation d'hospitalité.(...)

L'incorporation (...) se laisse présenter ainsi : le corps physique accueille comme une de ses parties essentielles la chose qui n'est pas lui. Loi d'hospitalité dans la physis. Ainsi le boire et le manger sont l'horizon du plaisir antique, mais dans le boire et le manger antiques, la substance ingérée demeure essentiellement distincte.(...)

Le plaisir sexuel est le plaisir que peut causer un corps à un autre corps. S'il existe, le plaisir sexuel consiste donc en ceci: qu'un corps en incorpore un autre. Or cela est impossible.

Impossible par la pénétration. La doctrine antique en énonce l'échec incessant (Lucrèce, IV, 1091sq). Toutes les techniques sexuelles sont ornements, dissimulations, compensations insuffisantes de cet échec. L'orgasme est rêve et substitut rêvé de l'impossible fusion ou incorporation mutuelle et réciproque des corps. Mis à part la bête à deux dos et les sphères divisées d' Aristophane, échappatoires mythiques, resterait le cannibalisme. C'est bien là le constant horizon du coït, comme en témoigne Lucrèce.

À une réserve près: si le coït est cannibale, cela ne suit pas de ce qu'il a de sexuel, cela suit de la nature même du plaisir. On le sait la dévoration est la seule incorporation réelle.(...) La philia (...) autorise les plaisirs et même les rencontres plaisantes à ceux qui ont dû renoncer au seul plaisir proprement humain: se dévorer les uns les autres.

En note, Milner ajoute: (...) l'hospitalité émerge précisément au point du cannibalisme: le premier geste de l'hôte digne de ce nom est d'accueillir l'étranger à sa table. Parce que sans les lois de l'hospitalité, l'étranger aurait constitué le repas(...)

Revenons au texte:

Une objection cependant et elle est radicale en matière de coït, la philia ne sert de rien. Il apparaît que les Anciens (...) ne croyaient pas que les lois de

l'hospitalité étendissent leur empire à la copulation (...). Il n'y a dans le coït antique ni philia, ni beauté. Conclusion: l'acte sexuel, comme tel, n'est pas un plaisir. Il se situe au point d'impossible du plaisir. Il n'y a pas, il ne saurait y avoir de plaisir sexuel.

Le coït en général est l'expérience d'un impossible radical(...) Mais le coït homme-femme est un besoin. Non pas celui du corps individuel (à cet égard, la masturbation fait l'affaire, comme le démontre Diogène), mais celui du corps social et politique.(...)

*À la différence de la faim et de la soif, qui portent en eux leur propre limite intérieure puisque l'incorporation leur est permise, [le coït non]. La première tâche des collectivités se résume donc à ceci: imposer de l'extérieur quelque limite au coït. Qu'on songe aux régulations institutionnelles imposées à une intrinsèque brutalité: prohibitions diverses, prostitution, honte/pudeur, politesse, police, et surtout **mariage**, dont on comprend dès lors que, lié à un coït, il ne soit pas pour les Anciens, lié au plaisir.*

Ces régulations n'ont rien à faire avec la philia. Elles visent seulement à la perpétuation des collectivités. Tout au plus peut-on espérer que parfois elles se combinent heureusement aux procédures de la philia.

(...) l'amour ne régule pas l'acte sexuel. Cette tâche ressortit exclusivement au mariage, mais pas plus qu'il ne concerne le plaisir, le mariage ne concerne l'éros.

Maintenant passons à ce que Milner appelle l'axiomatique moderne du plaisir. Cette axiomatique établit que le plaisir sexuel est à l'horizon de tous les plaisirs, qu'amour et plaisir peuvent se nouer et que l'amour et le coït peuvent se nouer aussi. La *philia* est donc inutile. Le mariage cesse de passer uniquement pour un moyen de satisfaire un besoin majeur du corps social. Il peut y avoir d'amour et de plaisir dans le mariage. L'amour devient même la condition nécessaire du mariage, son préalable.

On aura reconnu cette étrange invention moderne qu'on appelle le mariage d'amour, dit Milner.

Or cette mutation de paradigme, qui converti l'impossible (plaisir) en possible, qui déplace l'incorporation vers le plaisir sexuel comme base du plaisir, suppose le dogme de l'incarnation

La proposition serait : seul un univers où les morts ressuscitent, peut admettre que coït et plaisir se nouent, écrit Milner, p.115

Remarquons que Milner assimile modernité et christianisme: le christianisme, avec son dogme de l'incarnation, serait la condition de possibilité de la modernité.

En effet, il suffit de se rappeler la redéfinition du mariage par l'Église réformatrice, notamment le principe du consentement mutuel, pour se persuader de son rôle dans l'invention du mariage d'amour. Que cela n'allait pas de soi, la littérature courtoise le prouve, qui ne fait que signifier la difficile relation entre l'amour et le mariage. Encore faut-il expliquer pourquoi il a fallu attendre le XI^e siècle pour que le mariage d'amour ait été pensé, conçu, inscrit et prescrit.

² Dans *L'origine chrétienne de la science moderne* (1964), Alexandre Kojève a isolé dans le dogme de l'Incarnation la coupure épistémologique qui a créé les conditions de possibilité de la physique mathématique au XVII^e siècle. À l'instar de Kojève, Alexandre Leupin a montré dans *Fiction et Incarnation* (1993) que la coupure épistémologique qui sépare païen-chrétien, antique-moderne, a affecté systèmes de représentation et de pensée, en introduisant une nouvelle conception du langage et un nouveau régime de la vérité et de la fiction. Selon Leupin, l'épistémologie chrétienne suppose un réalisme de la langue et des concepts; par conséquent, toute signification ne peut pas que renvoyer à une autre signification dans une imparable circulation au sein de la structure complète et close du langage: la structure du langage n'est pas sans issue, elle ouvre sur le réel et la signification, renvoyant à une chose, devient référence.

Dans toute la philosophie antique, on chercherait en vain une telle conjonction du concept (de la vérité divine), de l'expérience (de la vie du Christ) et de l'événement comme écriture: avant l'Évangile ces notions sont toujours séparés (...) la généralité du concept (Dieu) s'incarne contradictoirement dans la matérialité empirique d'un corps humain; le concept devient histoire et praxis. Et un peu plus loin, Leupin affirme: L'écrit évangélique est consubstantiellement récit de la chose (des res gestae) et cette chose même. Identité impensable, qui place toute l'écriture médiévale, qu'elle qu'en soit la nature, sous la marque impérieuse de son impossibilité. Toute à la fois dépositaire de l'expérience et expérience lui-même, vérité et représentation de la vérité, l'antécrit testamentaire promeut l'écriture à une dignité sans rapport avec les valeurs qui lui avaient accordées l'Antiquité païenne (Leupin1993:42-3).

On peut supposer également que la perception et la pratique chrétienne des textes possèdent une spécificité par rapport à celles qui dérivent d'autres religions du Livre.

³ Berman, Harold J., *Law and revolution. The formation of the Western legal tradition*, Cambridge, MA, & London, Harvard UP, 1983

Incarnation

p.177-9: In 'Cur Deus Homo' (Why the God-Man) Anselm set out to prove 'by necessary reasons' and 'by reason alone', apart from revelation – 'Christo remoto' ('Christ aside') – that the sacrifice of the Son of God was the only possible means by which atonement could be made for human

sinfulness. The argument, in the briefest possible terms, went like this: God created man for eternal blessedness. This blessedness requires that man freely submit his will to God. Man, however, chose to disobey God, and his sin of disobedience is transmitted by inheritance to everyone. Justice requires either that man be punished in accordance with his sin, or else that he make satisfaction for the dishonoring of God. As for punishment, none would be adequate; at the very least, man would have to forfeit the blessedness for which he was created, yet that would only frustrate God's purpose once again. As for satisfaction, there is nothing man can offer to God that would be valuable enough to restore his honor. Thus man cannot, though he ought to, atone for his sin. God can (since he can do anything), but he ought not to. Since only God can and only man ought to make an offering which would constitute satisfaction, it must be made by a God-Man. Therefore, the God-Man, Jesus Christ, is necessary, who both can and bought to sacrifice himself and so to pay the price of sin, reconcile man to God, and restore creation to its original purpose.

Anselm theory of atonement [expição], although never officially adopted by the church, became the predominant view in the West, not only from the 12th to the 15th century but also (with modifications) in later times, and not only in Roman Catholic but also (with modifications) in Protestant thought. **Moreover, it was this theory that first gave Western theology its distinctive character and its distinctive connection with Western jurisprudence.**

The theory, whether or not it was consciously intended as such, was in fact an explanation of the contemporaneous liturgical development: the exaltation of the sacrament of the eucharist as the primary Christian sacrament and the interpretation of the eucharist as an experience of the real presence of the crucified Christ.

Once again, this new doctrine of atonement may be contrasted with **Eastern Christian** doctrine and liturgy, which is essentially similar to that which had prevailed in the West prior to the Papal Revolution. For the Eastern Church the crucifixion had then and still has no significance apart from resurrection. The atonement is seen as part of a continuum of incarnation-crucifixion-resurrection: liturgically, the resurrection is a central part even of the celebration of the last supper. The Christian 'dies and rises with Christ'. **Christ is seen primarily as the conqueror of death. In the Roman Catholic theology of St. Anselm, on the other hand, and in the Roman Catholic liturgy of the 11th and 12th centuries, redemption was identified chiefly with the crucifixion. The resurrection was explained as a necessary sequence to the crucifixion. Christ was seen primarily as the conqueror of sin.**

The striking difference between these closely interrelated conceptions of Christ's mission was manifested in religious art (...).

Moreover, Eastern Christian art has reflected the theology of the Eastern Church, and also the theology of the West between the 6th and 10th centuries, in its **emphasis of transcendence** (or 'otherworldliness', as it is called in the West). This is a theology centered in heaven, in man's 'ascent to infinite', in man's deification. The emphasis is on God the Father, the Creator. Christ has shown mankind the way to him. The icons reflect this. **But Western theology of the 11th and 12th centuries shifted the emphasis to the second person of the Trinity, to the incarnation of**

2. Textualité et culture orale

Dans *The implications of literacy. Written language and models of interpretation in the eleventh and the twelfth centuries*, Brian Stock ([Stock1983](#)) étudie les effets socio-culturels de ce développement même. Il consiste essentiellement dans le fait que le discours oral fonctionne de plus en plus dans un cadre textuel qui le contraint, ce qui entraîne une dépendance des structures linguistiques, institutionnelles et intellectuelles à l'égard des textes. Il se pouvait que très souvent les textes n'étaient pas présents, mais les gens pensaient et agissaient comme s'ils l'étaient. Le texte devient alors une référence fondamentale et un modèle de structuration et d'interprétation de la réalité, soit la réalité extérieure, empirique, sensible (le livre de la nature), soit la réalité intérieure, psychique, spirituelle (la raison comme texte).

God in this world, to God the Redeemer. God's humanity in Christ took the center of the stage. This was reflected in **the papal amendment of the Nicene Creed by the proclamation that the Holy Spirit 'proceeds' not only 'from the Father' but also 'from the Son' ('filioque'** [principal cause for the schism between the Eastern and Western parts of the church in 1054])(...).

Thus the church came to be seen less as the communion of saints in heaven and more as the community of sinners on earth. Rationalism itself was an expression of the belief in the incarnation of divine mysteries in human concepts and theories. God was seen to be not only transcendent but also immanent (...).

It was not transcendence as such, and not immanence as such, that was linked with the rationalization and systematization of law and legality in the West, but rather incarnation which was understood as the process by which **the transcendence becomes immanent**. It is no accident that Christianity, Judaism, and Islam, all three of which postulate both a radical separation and a radical interconnection between God and man, also postulate that God is a judge and lawgiver and that man is governed by divine law. Nevertheless, the distinctive features of the Western centuries – as contrasted not only with Judaic and Islamic concepts but also with those of Eastern Christianity – are related to the greater Western emphasis on incarnation as the central reality of the universe.

Pour comprendre le fonctionnement du discours oral dans un cadre textuel, il faut distinguer *littéracie* et textualité, car l'usage des textes ne dépend pas du nombre de gens sachant lire et écrire. Dans ce que Stock appelle une communauté textuelle, l'interprétation du texte est suivie non seulement par des lettrés mais aussi par des illetrés, grâce à la prédication et à la discussion dont il est l'objet. Au moyen de la parole, les illetrés participent indirectement dans la culture des lettrés et prennent conscience que, derrière un sermon, il y a un texte (Stock 1983:91). On peut dès maintenant ajouter qu'une audience courtoise – le public qui entend la lecture d'un roman, par exemple – fonctionne selon le modèle de la communauté textuelle. Stock précise qu'une partie du discours verbal échappe à l'influence de l'écriture mais que ce que l'on vérifie à partir de l'an 1000 – et qui constitue la nouveauté du XI^e siècle par rapport à la réforme culturelle carolingienne – c'est la permanence de l'influence de la *littéracie* et l'altération du statut du discours oral sous influence de textes réels ou virtuels. Évidemment les secteurs de la vie directement soumis aux contraintes textuelles étaient modestes en comparaison des nôtres. Ils comprenaient notamment la naissance, la mort, le baptême, le mariage, les initiations, les transferts de propriété. Mais, écrit Stock, *the important point is not the degree to which writing penetrated oral culture: it was its irrevocability* (idem:18). En effet, la pénétration de la culture orale par l'écriture rompt et réorganise les modèles d'interprétation, de pensée, d'action ainsi que les formes de vie fondées sur la parole.

Dans la culture textuelle médiévale le niveau de *littéracie* de la population ne suit pas le niveau de la production textuelle, comme on l'a déjà dit. Ce qui se passe fondamentalement c'est que le discours oral a lieu dans un cadre textuel et dépend de textes. Ce phénomène de la textualité montre assez clairement que l'écriture n'est pas qu'une simple transcription du discours, comme J. Goody, B. Stock et B. Cerquiglini l'ont maintes fois souligné, car elle affecte la langue en retour et dicte les principes logiques de structuration du discours et de la pratique communicative. Si les relations sociales fondées sur la parole sont différentes de celles fondées sur des registres, de sorte que *loyalty and*

obedience are given to a more or less standardized set of rules which lie outside the sphere of influence of the person, the family, or the community (Stock1983:18), c'est parce la structuration textuelle ou textualiste du discours est solidaire d'une modification du lien social qui met en jeu la modalité de communication en présence pratiquée par la culture orale. Lorsque, au sein d'une [communauté textuelle](#), un interprète lit un texte, il faut avoir présent à l'esprit le décalage entre production et réception du texte. Ce décalage correspond à l'autonomisation du discours écrit par rapport au cadre concret de son énonciation et à l'absence physique l'un à l'autre des pôles de la chaîne de la communication (destinateur, destinataire). Discours spacialisé, dévocalisé et décontextualisé, le texte altère profondément les conditions de transmission du message qu'il contient. Évidemment la lecture individuelle rompt la communication verbale et le lien direct à l'autre. Mais même lorsque le texte est l'objet d'une performance, la transmission de son contenu établit une modalité double de communication : au-delà de la communication en présence de ceux qui se réunissent autour d'un texte, il y a une communication différée et, pour utiliser le mot célèbre de Derrida, *différante*.

(...) que l'oeuvre ait été composée ou transmise oralement, qu'elle soit plus tard interprétée, elle s'est nouée un instant au geste de la main, elle s'est soumise à la linéarité du signifiant graphique, s'est affrontée à la décontextualisation, à la virtualisation du sens, à la différence ([Cerquiglini1989](#):42).

3. Les enjeux de l'écrit

Progrès de l'écrit, ceux-là décisifs et sans retour. Car, si les lettrés (sachant lire, voire écrire, et sachant le latin : l'un renvoie à l'autre) restent une minorité (encore que la surestimation de l'illettrisme médiéval soit, là encore, un fantasme du XIXe siècle), ils portent des valeurs positives, référentielles et légitimes. Ceci est décisif. Ce qui change, entre 1000 et 1100, c'est d'une part la quantité des inscriptions de toutes sortes que produit la société médiévale (et que mesure la consommation des manuscrits, de l'encre comme de la cire à sceller), c'est d'autre part, et surtout, le

début d'une institutionnalisation de la chose écrite (...). L'écrit, même s'il est précaire et rare, est une valeur de référence, reconnue comme telle, et qui cautionne l'échange des idées, tout comme la monnaie, dont le développement parallèle est spectaculaire, permet le commerce des marchandises et des biens.

(...) Après le millénaire, l'ampleur de l'énoncé oral ne va certes pas décroître, mais l'oralité s'engage dans la perte de son caractère légitime. En d'autres termes, par un glissement et un échange de valeurs, plus typique des évolutions culturelles que les cassures et bouleversements, le mot écrit enlève à la parole son autorité. (...) L'écriture et la lecture comme techniques s'associent (...) à un développement des échanges, à l'ouverture des destins, à l'émergence de nouveaux groupes sociaux (au nombre desquels on accordera une grande importance aux [clercs](#)⁴

⁴ Les clercs, au sens strict de spécialistes de l'écriture et des textes, sont une nouvelle classe sociale qui apparaît dans le cadre de transformations de grande ampleur constituant ce que Robert Moore appelle la première révolution européenne et qui est une révolution urbaine (2001:22).

Selon Moore, la causalité de cette révolution urbaine est d'ordre économique. Il la résume en disant qu' à l'orée du nouveau millénaire *le mode de production dominant s'est révélé en défaut, et que, pour pallier son insuffisance, les membres les plus puissants de la société se sont lancés dans d'intenses querelles intestines sur la propriété de la terre, tout en pressurant les faibles pour tirer des profits accrus de leur travail agricole:il en résulte une croissance de l'excédent de production, et donc de la taille et de la densité de la population qu'on pouvait désormais nourrir, condition nécessaire à la création d'une civilisation urbaine dans le Nord-Ouest de l'Europe* (idem:63). C'est donc la croissance économique, dont la clé réside dans la rapide extension des surfaces de culture de céréales et dans l'emploi de nouvelles formes d'exploitation agricole, qui a permis de nourrir une population en hausse et, par là même, a rendu possible le développement des villes dont la population ne produit pas ce qu'elle consomme.

Les changements dans le mode de production se sont faits accompagnés de luttes pour la possession et le contrôle des moyens de production : les terres. L'appropriation de terres par la noblesse post-carolingienne débouche sur la féodalité et l'institution qui va avec, le servage, à la fin du Xe siècle (idem:86sq). C'est l'époque de la multiplication des châteaux dont l'édification répondait moins à des impératifs militaires qu'à l'objectif économique d'asservir paysans et campagnes.

La réforme grégorienne, de son côté, a été orientée par l'ambition de récupérer pour l'Église des terres tombées aux mains de laïcs, avec ceux qui les travaillaient (idem:36). C'est également l'époque de la multiplication des abbayes. Soulignons le rôle essentiel des documents écrits pour légitimer l'aliénation de terres aux structures ecclésiastiques: c'est par écrit qu'on fixait les limites des terres et qu'on établissait des droits de propriété.

La redéfinition du mariage que l'Église réformiste impose à la société en général, y compris à ses propres membres en leur prescrivant le célibat, a été le principal instrument d'une stratégie d'appropriation des terres que G.Duby (1983), J.Goody (1985) et R.Moore (2001) ont bien analysée. De plus, cette même redéfinition du mariage, par le biais notamment de deux de ses clauses, la monogamie et l'indissolubilité du contrat matrimonial, venait accroître la légitimité du principe de primogéniture dans la transmission de la terre au sein du lignage, introduisant ainsi dans la noblesse le conflit autour de l'héritage: la noblesse se trouve divisée entre aînés et cadets, ceux qui héritent le patrimoine dynastique et ont le droit de se marier – les seigneurs – et ceux qui, tout en étant exclus, deviennent chevaliers ou clercs.

Le maintien et l'expansion des appareils administratifs ecclésiastiques et étatiques exigeaient la formation d'un plus grand nombre de professionnels de l'écriture: les clercs. Ce sont les clercs qui ramènent les textes des monastères aux villes où les cours sont installées – cours royales, seigneuriales, épiscopales.

Mais, on le voit, les clercs médiévaux ne se confondent pas avec les prêtres et ne mettent pas leurs compétences qu'au service de l'Église. Cadets de familles nobles ou bâtards de clercs – exclus de l'héritage, donc victimes des transformations socioéconomiques découlant de la réforme –, les clercs travaillent également pour les institutions laïques, notamment le roi, tenant les comptes, écrivant des chartes, rédigeant en termes juridiques les réclamations royales ou seigneuriales et créant des procédures pour les mener à bien. D'où le soutien et la protection que le roi donne à l'université.

Mais les clercs font davantage: ils offrent à l'aristocratie, pour la plupart illettrée, *un véhicule culturel propre à exprimer ses tensions et ses idéaux les plus profonds* (Bloch1989) auxquels ils sont part intéressée. Ce véhicule culturel est la littérature en langue vulgaire.

D'ailleurs, le statut des clercs en tant que gens d'Église était assez ambigu (Libera1991:181-245, Moore2001:189-262). Constituant la nouvelle élite intellectuelle – non pas organique mais critique –, les clercs sont les agents principaux de la formation d'une culture textuelle – ou culture cléricale – en Europe occidentale.

Partageant la même éducation, les mêmes valeurs et les mêmes expériences, les clercs forment une communauté de culture et de destin et s'imposent comme les gardiens et les interprètes des textes constituant la culture occidentale.

détenteurs des savoirs et de leurs outils). L'oral, c'est-à-dire, pour parler comme Jack Goody, l'usage contextualisé de la langue, convenait à une société régionale et particulariste, plus attentive aux status hérités qu'à la dynamique des rôles sociaux. (Cerquiglioni1989 :35,36,37).

© [Cristina Álvares](#)

Departamento de Estudos Franceses

Instituto de Letras e Ciências Humanas

Universidade do Minho
